



ELEMENTOS SIGNIFICATIVOS DE LAS FIESTAS TRADICIONALES ASTURIANAS *

Eloy GOMEZ PELLON

La fiesta, conceptualmente (1), es entendida como una manifestación ritual y grupal con fines trascendentales, y como tal acogida a una serie de símbolos previamente convenidos cuyo carácter es fundamentalmente lúdico. Desde el punto de vista grupal o participativo, las fiestas son de índole familiar o colectiva, siendo estas últimas —susceptibles de introducir en otras divisiones y subdivisiones— las que constituyen el objeto de las presentes notas. Aún es conveniente añadir que la adjetivación utilizada en este caso y alusiva a la tradición implica una concreción de estas fiestas dentro del campo más amplio de las populares; es verdad que las fiestas tradicionales están dotadas de una impronta popular,

en tanto que es el pueblo quien participa de ellas, pero no lo es menos que determinadas manifestaciones populares —fiestas deportivas, políticas, etc.— no poseen el marchamo legado por una prolongada costumbre. Resulta evidente, por otra parte, que las fiestas tradicionales poseen un fuerte componente religioso en la mayor parte de los casos y de las culturas, aunque no sea exclusivo.

El tiempo y el espacio constituyen dos matices insoslayables de las fiestas tradicionales, que son singularmente definitorios. En primer lugar, este tipo de fiestas acontecen conforme a un ritmo periódico y generalmente invariable, susceptible de predecir en cualquier caso. En segundo lugar, su desen-

volvimiento tiene cabida en específicos espacios sujetos a la reiteración, que la mayor parte de las veces son anexos a templos o lugares de veneración religiosa. Los ejes de coordenadas espacio-temporales posibilitan, por tanto, el desarrollo de la fiesta y de su inherente carga ritual.

Sabido es que el tiempo festivo viene determinado por un calendario, que en la cultura occidental es de orden cristiano, si bien en su seno se reconoce la influencia de otras religiones (2). El cristianismo, en su largo proceso de adaptación asimiló muchas de las prácticas de que estaban dotadas las creencias previas, en función de su peculiar fuerza amalgamadora, y el propio calendario constituye una buena

prueba de esta realidad, estigmatizada por dos series festivas que se distribuyen homogéneamente a lo largo del año, siendo de carácter lunar la primera de ellas —ocupando la primera mitad— y solar la segunda —sobre la correspondiente mitad del año natural—. El hecho de que las fiestas cristianas posean una motivación lunar —la de condición variable— o solar —la de condición fija— encuentra su explicación en el propio sincretismo que preside el calendario cristiano y que es resultado de la concurrencia de dos calendarios más, básicamente: el judío, de estructura lunar, y el romano, de estructura solar desde la época de Julio César —con arreglo al cálculo efectuado por Sosígenes— en el que a su vez confluyen los indoeuropeos y los procedentes de la tradición mediterránea.

Las fiestas asturianas reflejan bien a las claras la presencia de componentes exógenos al cristianismo, no sólo en cuanto a su distribución sino también en sus aspectos formales. En el Principado de Asturias los rituales lúdicos se tejen con peculiar fuerza sobre determinadas épocas del año, mostrando una acusada bipolarización en torno a ambos solsticios. La dificultad del análisis del complejo festivo asturiano, como del de otras regiones, estriba en el marcado retroceso que en la cultura tradicional se ha producido tras la presión de una masiva industrialización, que creció con fuerza desde las últimas décadas de la centuria pasada (3).

Hasta la segunda década del siglo actual, y posteriormente cada vez de manera más aislada, fue frecuente que, coincidiendo con el inicio del nuevo año (4), grupos de jóvenes disfrazados llamaron la atención de sus convecinos participando en significativas actuaciones. Se trataba en realidad de un variopinto grupo a cuyo frente iba un personaje ataviado con un traje blanco de lana, polainas negras y un cucurucho multicolor sobre su cabeza, ayudado de una pértiga que le permitía realizar vistosos saltos al tiempo que agitaba los cencerros que pendían de su cintura; en su comitiva contaba con una serie de individuos vestidos concordantemente, pero menos llamativos en sus movimientos aunque igualmente provistos de esquilas, completándose el conjunto con otros asimismo disfrazados y ayudados de pequeños látigos de

cuyas puntas penden vejigas —de donde les viene su denominación de *vexigueros*— con los cuales golpean a los transeúntes, y finalmente con unos insustituibles actores del cuadro escénico: la *aguilandera*, la *cardona*, la *cenicera*, etc. Los primeros, los que encabezaban la comitiva, respondían a una variada nomenclatura: *quirrios* y *zamarros* en el Concejo de Lena, *sidros* en el de Siero, *bardancos* en el de Caso, etc. El culmen de la actuación venía dado por la representación de una comedia de heterogéneos caracteres, presidida por el común denominador de la extravagancia.

Las mascaradas citadas que cierran el viejo año y abren el nuevo muestran en Asturias destacables singularidades, aunque respondan a una práctica que está presente en buena parte de Europa (5), como cabía esperar de las intensas relaciones que han mantenido los pueblos que componen el mosaico continental. Es altamente ilustrativo comprobar cómo la costumbre de los enmascarados se repite con similar intensidad algunos meses después, en concordancia con los días sobre los que se desarrolla el Carnaval y que constituyen el anuncio de la Cuaresma. En el Principado de Asturias el *Antroxu* (6), denominación que recae sobre el Carnaval, llevó aparejada tradicionalmente una considerable carga de crítica mordaz que fue ostentada con gracia por parte de los individuos participantes, en forma de ridiculizantes cencerradas en el ámbito rural o de graciosas comparsas en el urbano, valiéndose unas veces de los disfraces zoomorfos, y otros de la elemental ocultación que comportaba la cara tiznada, simulando bárbados personajes. El propio epílogo carnavalesco, conservado aún en nuestros días, en algún caso sin solución de continuidad, se halla en rima con la sátira generada por los actos descritos, cuando un cortejo fúnebre, aparentemente condolido y encabezado por algunos participantes revestidos con ropas del culto eclesiástico, procede a efectuar el *entierro de la sardina*.

Existe en algunas poblaciones asturianas la costumbre pascual, constituida en colofón cuaresmal, de proceder al reparto de lo que se llaman *huevos pintos*, (7) como consecuencia de someter los huevos a un intenso proceso de teñido que hasta los inicios del presente siglo

se hizo conforme a la rudimentaria técnica de introducirlos en agua de castañas con hollín, para posteriormente dejar paso a la época de las anilinas y de la complejidad química. La fiesta de los *huevos pintos*, celebrada brillantemente en Pola de Siero o en Sama de Langreo, se registra en aquellos núcleos asturianos ligados a las incipientes prospecciones mineras que se hicieron a finales del siglo XVIII de la mano de técnicos extranjeros, por lo que tales festejos son la muestra de un paladino préstamo cultural que responde a una práctica que está presente aún en nuestro tiempo en muchas ciudades centroeuropeas el día de Pascua.

En el mes de junio, cuando se inicia el período de las fiestas fijadas, tiene cabida en algunas áreas del Principado —reflejo de la mayor extensión que tuvo en otro tiempo— el ritual de levantar grandes árboles (8) en el centro de las aldeas o de las parroquias, generalmente en torno a los templos, donde permanece por espacio de varios meses. Dichos árboles han sido cortados con anterioridad en algún monte cercano, y trasladados procesionalmente al lugar elegido y al ritmo de característicos cánticos, que arrecian mientras el *mayo* —que en la zona oriental recibe el nombre de *joguera*— es izado. Y no es éste el único elemento vegetal de carácter ritual que está presente en las fiestas asturianas, puesto que en la ceremonia religiosa de la mayor parte de las que se celebran en la segunda mitad del año está presente el *ramu*, o estructura de madera de altura variable —que raramente sobrepasa la altura de sus portadores—, de conformación piramidal en el Oriente asturiano y tendente a la conicidad en la medida que se aproxima al extremo occidental, ornado con una carga más pronunciada de flores y roscas en la primera de las zonas y más discretas en la segunda. El *ramu*, que es portado por un individuo —en el poniente de la región, frecuentemente— o por varios —en el resto— constituye un elemento connatural a las procesiones asturianas, situado inmediatamente antes o después de la efígie santoral y en las proximidades del celebrante.

El fuego ha constituido históricamente otro de los principios rituales de las fiestas asturianas, distribuidas con mayor intensidad a lo largo del período estival. La



El *ramu* designa un elemento inseparable de las fiestas asturianas. De arriba a abajo, característicos *ramos* de las zonas central y oriental del Principado.

foguera daba vida a la vispera de la fiesta y a ésta en sí misma (9) —aunque en el presente la tradición se haya ido disolviendo— de forma que la documentación histórica la señala como uno de los motivos determinantes de las reuniones lúdicas. Los vegetales y el fuego, juntamente con el agua, concretan la triada simbólica que concurre como en ninguna otra fecha en los rituales de la noche de San Juan asturiana (10), amalgamadora de antiquísimas prácticas a partir de su condición solsticial encubierta por un persistente proceso cristianizador. El agua de la noche central del año ha sido asimilada tradicionalmente (11) a toda una serie de prácticas mágicas, hidrománticas, profilácticas —a partir de la *flor de agua*—, etc.

Ahora bien, a lo largo de todo el año se rastrean una serie de elementos que configuran el común denominador de las fiestas tradicionales asturianas, con independencia de la posición que ocupan en el calendario. Uno de ellos viene determinado por la costumbre de la presentación de exvotos en torno a las devociones que marcan muchas de las fiestas anuales, entre las que valgan como representativas al Santo Cristo de Candás o los Santos Mártires de Valdecuna, en los Concejos de Carreño y de Mieres respectivamente. Muchos santuarios de peregrinación festiva del Principado están igualmente relacionados con específicos ritos preventivos, matizados por la superespecialización que ampara a cada uno de los cultos, resultando clara-

mente significativas las prácticas de la recogida de hierbas en torno a los templos —es el caso del Santuario del Monsacro en el Concejo de Morcín (12)—, de antecedentes precristianos donde los devotos acuden especialmente el día de la Asunción de la Virgen para hacerse con los cardos que nacen en las proximidades del lugar, y que luego guardarán bajo creencias profilácticas en sus casas durante los meses sucesivos— y los usos mágicos —como la colocación de la *caldeirina* de cobre sobre la cabeza de los romeros el día de la Virgen del Cébrano, patrona del Concejo de Teverga, a fin de lograr la preservación de las afecciones neurálgicas—. Asimismo, determinadas danzas, como la *Danza Prima* (13), de estructura generalmente cir-

cular, y donde uno de los participantes adelanta la letra que es coreada por los demás, van indefectiblemente unidas a las fiestas asturianas; se rastrean, además, otras que son indicativas de la profunda relación que unió al Principado de Asturias con los pueblos europeos en los siglos jalonados por las peregrinaciones jacobinas, y donde se hizo natural hacer un alto en Oviedo, camino de Santiago de Compostela, para honrar las reliquias del Salvador: se trata de las danzas de tipología romera, que se explicitan en la *Danza Peregrina* de Llanes y en la *Danza de los Romeros* de Oviedo y de Siero, éstas ya desaparecidas, parangonables con otras localizadas en diversos puntos de Europa.

Finalmente, la comensalidad, la sátira y la actitud petitoria son tres de los componentes que, del mismo modo que en otras culturas, rubrican las fiestas asturianas. La primera de ellas, bien estudiada por R. Valdés del Toro (14), marca la frontera entre la mitad sagrada —de carácter matinal, y donde se reúne la procesión, la ofrenda religiosa, la misa, etc.— y la mitad profana —de índole vespertina—. A su lado, la sátira comporta otra de las constantes festivas, que se halla presente no sólo en las burlescas diversiones carnalescas, sino en muchas comedietas de las fiestas patronales en forma de irrisorias parodias —la *Amuravela* de Cudillero, San Roque en Tazones (Concejo de Villaviciosa), etc.— que cuentan con la actuación de ingeniosos personajes. Por lo que se refiere a la actitud petitoria, es obvio que implica la estrategia que permite la supervivencia de los ritos festivos a lo largo del tiempo, de tal manera que tanto en las escenificaciones estivales, como en las tenebrosas procesiones nocturnas de las vísperas del día de los Difuntos, o en las propias comparsas carnalescas, es obligada la figura del *bolsero*.

Es claro que muchos de los rituales expuestos poseen un innegable influjo precristiano, ante cuyo aná-

lisis la recurrencia a la técnica de las *supervivencias*, dada su inconsistencia puesta de relieve a lo largo de este siglo, sería necia. Pero es igualmente cierto que algunos elementos que participan de los antedichos rituales se remontan en su origen al propio devenir del cristianismo, como ha sido observado en alguna ocasión (15) a propósito de las fiestas asturianas.

NOTAS

(*) Cf. los detenidos trabajos referentes al tema de E. GOMEZ PELLON y G. COMA GONZALEZ, *Fiestas de Asturias. Aproximación al panorama festivo asturiano*. Oviedo, 1985; E. GOMEZ PELLON y G. COMA GONZALEZ, *Fiestas y rituales de Asturias. Periodo estival*, Oviedo, 1986; E. GOMEZ PELLON, «Notas para el estudio etnohistórico del complejo festivo asturiano», *Actas del IV Congreso Nacional de Antropología*, 1987.

(1) Vid. J. HUIZINGA, *Homo ludens*, Madrid, 1972, pp. 11-42. Cf. V. TURNER, *La selva de los símbolos*, Madrid, 1980, pp. 21, ss. y *passim*.

(2) El gran avance experimentado en las últimas décadas en el conocimiento de la religión romana muestra claramente la incidencia que en el cristianismo tuvieron muchos de sus ritos y especialmente su calendario. Vid. G. DUMEZIL, *La religión romaine archaïque*, París, 1966; también J. BAYET, *Croyances et rites dans la Rome antique*, París, 1971. Acerca del influjo de la religión celta, J. de VRIES, *La religión des celtes*, París, 1963, etc.

(3) E. GOMEZ PELLON, «Notas para el estudio etnológico del complejo festivo asturiano», *op. cit.*

(4) Vid. D. GONZALEZ NUEVO-ZARRACINA, «Guirrios y Zamarrones», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, IV, 1948, pp. 242-265. También, F. VIGIL, «Los sidros de Siero», *Boletín (del) Centro (de) Estudios Asturianos*, 3, 1924, pp. 9-16, y del mismo, «Sobre el origen de los sidros o guirrios», *B.C.E.A.*, 6, 1925, pp. 55-59. Asimismo, J. URÍA, «Sobre el origen de los sidros, zamarrones, etc.», *B.C.E.A.*, 5, 1925, pp. 64-

80, y del propio autor, «Sobre la costumbre de los zamarrones, guirrios, etc.», *B.C.E.A.*, 8, 1925, pp. 73-79.

(5) J. CARO BAROJA, *El Carnaval*, Madrid, 1979, pp. 262-268, especialmente.

(6) C. CABAL, *Contribución al Diccionario Folklórico de Asturias*, Oviedo, 1955, vol. 3, pp. 276-279 y 304-326. Y del mismo autor y obra, vol. 4, Oviedo, 1958, pp. 97-104; A. de LLANO, *Del folklore asturiano. Mitos. Supersticiones. Costumbres*, Oviedo, 1977 (reimp.) pp. 219-220.

(7) F. VIGIL, *La fiesta de los Huevos Pintos de Pola de Siero*, Siero, 1948.

(8) Cf. E. GOMEZ PELLON y G. COMA GONZALEZ, *Fiestas de Asturias*, pp. 28-30.

(9) Así lo advierte a finales del siglo XVIII G. M. de JOVELLANOS, en su octava carta a Dn. Antonio Ponz, cuando dice: «Se pasa toda la noche en baile y gresca a la orilla de una gran lumbrada que hace encender el mayordomo de la fiesta, resonando por todas partes el tambor, la gaita...». Vid. *Cartas del viaje de Asturias*, en J. M. CASO GONZALEZ (ed.), Salinas, 1981, vol. 2, p. 29. Cf. A. de LLANO, *op. cit.*, pp. 228-231, desde la perspectiva de los primeros lustros del presente siglo.

(10) Vid. E. GOMEZ PELLON y G. COMA GONZALEZ, *Fiestas y rituales de Asturias*, pp. 9-55. Un estudio minucioso y comparativo de estas fiestas puede verse en la obra de J. CARO BAROJA, *El estio festivo. Fiestas populares del verano*, Madrid, 1984.

(11) F. J. FERNANDEZ CONDE, «Religiosidad popular y piedad oculta», en *Historia de la Iglesia en España*, II, 2, Madrid, 1982, pp. 310-311, 326 y *passim*.

(12) Cf. J. M. GONZALEZ y FERNANDEZ-VALLES, «Monsacro y sus tradiciones», *Archivum*, 7, 1958, pp. 70-73.

(13) E. GOMEZ PELLON y G. COMA GONZALEZ, *Fiestas y rituales de Asturias*, pp. 131-139. Por lo que se refiere a las letras cantadas en estas danzas, resulta de obligada consulta el trabajo de J. R. MENENDEZ PIDAL, *Romancero asturiano. Colección de cantares de Danza Prima, esfoyazas y filandones*, Madrid, 1885, pp. 65-68; y también, J. CASO GONZALEZ, «Ensayo de reconstrucción del romance —¡Ay! un galán de esta villa—», *Archivum*, 4, 1954, pp. 385-XL.

(14) R. VALDES DEL TORO, «Ecología y trabajo, fiestas y dieta en un Concejo del Occidente astur», en *Temas de Antropología Española*, de C. LISON TOLOSANA (ed.), Madrid, 1976, pp. 331-333.

(15) E. GOMEZ PELLON y G. COMA GONZALEZ, *Fiestas y rituales de Asturias*, pp. 141-155.